مغالط المؤرخين في نظر ابن خلدون أو نزعة ابن خلدون النقدية للمؤرخين

الأستاذ عجيل نعيم جابر

ذكر ابن خلدون في مقدمته:

«واتّبعتُ فيما كتبتُه في تلك الأسطار، وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحي، وملوك الأمصار والضواحي سالكاً سبيل الاختصار والتلخيص، داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص، فاستوعبتُ أخبار الخليقة استيعاباً، وذلك من الحِكَمِ النافرة صعاباً وأعطى ـ أي كتابُهُ ـ عللاً وأسباباً، فأصبح للحكمة صواناً وللتاريخ جراباً»[1].

وقد وقف ابن خلدون من النقد التاريخي موقفاً خاصاً بقوله:

«فالبضاعةُ بين أهل العلم مزجاة، والاعتراف من اللؤم منجاة، والجنى من الإخوان مرتجاة والله نسأل أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم»[2].

وقد تناول ابن خلدون التاريخ عادّاً إياه فناً يخضع لقواعد العلم بقوله:

«اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جمُّ الفوائد، شريف الغاية، وهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، ويبعدانه عن المزلات والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتُمِدَ فيها على مجرد النقل، ولم تُحكم أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران، والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم، وكثيراً ما وقع المؤرخون، والمفسرون، وأئمة النقل في كثير من المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثّاً أو سميناً. ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها،

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، دار البيان، بلا تاريخ، المجلد الأول، ص ٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٩.

ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر، والبصيرة في الأخبار، فضلّوا عن الحق، وتاهوا في ميدان الوهم والغلط»[١].

وكان ابن خلدون يدعو صراحة إلى نقد التاريخ علمياً وفق منهجية مبدعة، فقد وقف من المبالغات الإحصائية موقفاً بارعاً بقوله:

«وقد تاه المؤرخون في بيداء الوهم والغلط خاصة في أعداد الأموال والعساكر إذا عرضوا الحكاياتِ، والحكاياتُ هي مظنة الكذب، ومطيّة الحذر، ولا بد من ردها إلى الأصول، وعرضها على القواعد، ومثل ذلك ما نقله المسعودي، وكثير من المؤرخين في جيوش بني إسرائيل بأن موسى عليه السلام أحصاهم في التيه بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها، فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون، ويذهل في ذلك عن تقدير مصر والشام، واتساعها لمثل هذا العدد من الجيوش، فإن لكل مملكة من الممالك حصة من الحامية تتسع لها، وتقوم بوظائفها، وتضيق عمّا فوقها، تشهد بذلك العوائد المعروفة والأحوال المألوفة، ثم إن مثل هذه الجيوش البالغة إلى مثل هذا العدد بَعُدَ أن يقع بينها زحف أو قتال لضيق ساحة الأرض عنها، وبعدها عن بعضٍ إذا اصطفت عن مدى البصر مرتين أو ثلاثاً أو أزيد، فكيف يقتتل هذان الفريقان أو تكون غلبة أحد الصفين وشيء من جوانبه لا يشعر بالجانب الآخر، والحاضر يشهد لذلك، فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء»[٢].

ثم يسوق ابن خلدون تعليلات أخرى مستعرضاً:

«إن جيوش الفرس ودولتهم أكبر من ملك بني إسرائيل بكثير، والدليل عنده أن بختنصّر التهم دولتهم، واستولى على أمرهم، وخرّب بيت المقدس قاعدة ملتهم وسلطانهم وهو أقل ملكاً من فارس. ومع ذلك لم تبلغ جيوش مملكة فارس مثل هذا العدد الذي ذكره المسعودي عن جيش بني إسرائيل. لأن أعظم ما وصلت إليه جموعهم، وجيوشهم في القادسية إنما كانوا ستين ألفاً، ولو بلغ جيش بني إسرائيل مثل هذا العدد لاتسع نطاق دولتهم. فإن الدول واتساعها على قدر حامياتها والقوم لم تتسع مملكتهم إلى غير الأردن، وفلسطين، والشام، وبلاد يثرب، وخيبر من الحجاز على ما هو معروف»[٣].

ثم يسوق ابن خلدون تعليلات أخرى ليثبت هذه المغالطة عند المسعودي وعند غيره من المؤرخين بقوله:

«إن ما نقله المسعودي عن يعقوب بأن بينه وبين موسى (عليهما السلام) أربعة آباء على

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٩ ـ ١٠.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٠.
(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٠.

ما ذكره المحققون فإنه موسى بن عمران بن يصهر بن قاهَتَ بن لاوي بن يعقوب وهو إسرائيل. وقد دخل إسرائيل مصر مع ولده الأسباط وأولادهم حين أتوا إلى يوسف سبعين نفساً. وكان مقامهم بمصر إلى أن خرجوا مع موسى عليه السلام إلى التيه مائتين وعشرين سنة تتداولهم ملوك القبط من الفراعنة ويبعد أن يتشعب النسل في أربعة أجيال إلى مثل هذا العدد، مع أنهم زعموا أن عدد تلك الجيوش إنما كان في زمن سليمان ومن بعده، فبعيد أيضاً إذ ليس بين سليمان وإسرائيل إلا أحد عشر أباً، فيمكن أن يكون العدد مئات بل وبعضٌ من آلاف، أما أن يصل إلى عدة عقود من الآلاف فذلك بعيد. لذا فإن زعمهم باطل ونقلهم كان كاذباً، والذي يثبت في الإسرائيليات أن جنود سليمان كانوا اثني عشر ألفاً خاصة وأن مقرباته كانت ألفاً وأربعمائة فرس مرتبطة على أبوابه هذا هو الصحيح من أخبارهم»[١].

ويقول ابن خلدون أيضاً:

«أن لا يُلتفت إلى خرافات العامة منهم، وإننا لنرى بعض المؤرخين وقد أفاضوا في الحديث عن العساكر، وفي نفقات السلاطين، والمترفين، وبضائع الأغنياء والموسرين، وقد توغلوا في العدد وتجاوزوا حدود العوائد، وطاوعوا وساوس الأغراب، والحقيقة أن النفوس تولع بالغرائب، وسهولة التجاوز على اللسان، والغفلة على المتعقب»[٢].

ثم يُكَذِّبُ ابن خلدون رواية أن البربر من قبيلة حِمْيَر اليمانية وأن اليمن وجيوشها استطاعت أن تعبر إلى المغرب وتحتلها معللاً ذلك... «بأن المنافذ لا تسمح بتحرك هذا الجيش الكبير المحتل إلى تلك المناطق والبقاع في المغرب. ثم إن هذه الجيوش عليها أن تمرّ بدول مستقرة تمنعها من العبور إذا أرادته، والتاريخ لم يحدثنا عن حروب وقعت بين جيوش اليمن وجيوش الأقباط، أو الكنعانيين في الشام، ولم يثبت أن التبابعة حاربوا أحداً من هذه الأمم، ولا ملكوا شيئاً من تلك الأعمال، وأيضاً فالشقة من البحر إلى المغرب بعيدة، والأزودة والعلوفة للعساكر كثيرة. فإذا ساروا في غير أعمالهم احتاجوا إلى انتهاب الزرع والنعم، وانتهاب البلاد فيما يمرّون عليه، فإذا أرادوا نقل الأزودة والعلوفة، فلا تفي لهم الرواحل بنقله، فلا بد وأن يمروا في طريقهم كلها بأعمال قد ملكوها، لتكون الميرة فيها، وإذا قلنا أن هذه العساكر تمر بتلك الدول من غير أن تهيجها فذلك أشد امتناعاً. لذا فإن أكثر هذه الأخبار واهية أو موضوعة. وقد ذهب إلى مثل هذه الأخبار الطبري والجرجاني والمسعودي وابن الكلبي والبيهقي، إلى أن صهناجة وكتامة من حِمْيَر، وهذا غير صحيح»[٣].

ويقول ابن خلدون:

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ١١.
(٢) المصدر نفسه، ص ١١.
(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٢.

«وأبعد من ذلك، وأعرق في الوهم ما يتناقله المفسرون في تفسير سورة الفجر في قوله تعالى: ﴿ألم ترَ كيف فعل ربك بعادٍ إرم ذات العماد﴾[١] فيجعلون إرم اسماً لمدينة وصفت بأنها ذات عماد أي أساطين، وينقلون أنه كان لعاد بن عوص بن إرم ابنان هما: شديد وشدّاد، وخلص الملك لشداد، ودانت له ملوكهم، وسمع وصف الجنة فقال: (لأبنينّ مثلها) فبنى إرم في صحارى عدن في مدة ثلاثمائة سنة وكان عمره تسعمائة سنة، وكانت مدينة عظيمة. قصورها من الذهب، وأساطينها من الزبرجد والياقوت، وفيها أصناف الشجر والأنهار المفردة ولمّا تمّ بناؤها سار إليها بأهل مملكته حتى إذا كان منها على مسيرة يوم وليلة، بعث الله عليهم صيحة من السماء فهلكوا كلهم، ذكر ذلك الطبري والثعالبي والزمخشري، وغيرهم. حتى إذا انتهى الهذيان ببعضهم إلى أنها غائبة، وإنما يعثر عليها أهل الرياضة والسحر، مزاعم كلها أشبه بالخرافات، والذي حمل المفسرين على ذلك ما اقتضته صناعة الإعراب في لفظة ذات العماد أنها صفة إرم، وحملوا العماد على الأساطين فتعيّن أن يكون بناءً وأكدتْ ذلك بعض القراءات»[٢].

أما ما قاله ابن خلدون في نكبة البرامكة وأسبابها فكان مثلاً باهراً على العقل الناقد والرؤية النافذة وراء الأشياء، وفي قوله تطبيق دقيق للعوائد والقرائن والقياسات مسفهاً لكثير من الروايات المتناقلة عن زواج العبّاسة أخت هارون الرشيد من جعفر بن يحيى البرمكي. «وأصل الرواية الكاذبة بأن الرشيد وجعفر البرمكي كانا يعاقران الخمر، وعندما كانا في حالة من السكر أذن الرشيد لهما بعقد النكاح بين أخته وصديقه جعفر البرمكي، لأنه لا يستغني عن غياب أحدهما في مجلسه ومجلس شرابه خاصةً لرغبته الشديدة بذلك. والعقد لا يسمح للعباسة بالخلوة مع البرمكي. ولكن العباسة تحيّلت على أخيها في التماس الخلوة به لما شغفها من حبه حتى واقعها. وقد زعموا أن ذلك حدث في حالة سكر أيضاً فحملت، ووُشِيَ بذلك للرشيد، فغضب غضباً شديداً، ونكبت البرامكة تلك النكبة المعروفة»[٣].

فابن خلدون ينسف هذه الرواية، ويسفهها، ويتهم واضعيها بالخذلان، «لأن العباسة لا تعمل هذا أبداً لدينها وورعها وجلال قدرها، وإنها بنت عبد الله بن عباس بينها وبينه أربعة رجال هم أشراف الدين وعظماء الملة من بعده. والعباسة بنت المهدي، وجدّها ترجمان القرآن عبد الله بن عباس، والعباس عم النبي ﷺ فهي ابنة خليفة، وأخت خليفة، محفوفة بالملك العزيز، والخلافة النبوية، وصحبة الرسول ﷺ، ونور الوحي، و مهبط الملائكة»[٤].

---

(١) سورة البلد، الآيتان ٧، ٨.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٤.
(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٥.
(٤) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٦.

فابن خلدون ينظر إلى مصادر الفقه والصيانة يقترنان بالتربية والبداوة بقوله: «إنها قريبة العهد ببداوة العروبية، والبعدُ عن عوائد الترف، ومراتع الفواحش، فأين يُطلب الصون والعفاف إذا ذهب عنها؟ وأين توجد الطهارة والذكاء إذا فقد من بيتها؟ أو كيف تُلحم نسبهُ بجعفر بن يحيى، ؛ وتدنس شرفها العربي بمولى من موالي العجم؟ وكيف يسوغ من الرشيد أن يُصهر إلى موالي الأعاجم على بعد همته وعظم آبائه؟ ولو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف، وقاس العباسة بابنة ملك من ملوك ذلك الزمان، لاستنكف لها عن مثله مع مولى من موالي دولتها، وفي سلطان قومها»[١].

ويتساءل ابن خلدون: «وأين قدر العباسة والرشيد من الناس؟» ولكنه أعطى أسباباً وعللاً وجيهة في نكبة البرامكة بأنهم «استبدوا بالأمر دون الرشيد، وسيطروا على الدولة، واستحوذوا على أموال الجباية، حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصلُ إليه، فغلبوه على أمره، وشاركوه في سلطانه، ولم يكن له معهم تصرّف في أمور ملكه، فعظمت آثارهم، وبعد صيتهم، فعمّروا مراتب الدولة، وجعلوا أولادهم رؤساء عليها، ومن صنائعهم أيضاً مستبدين، واحتازوا عمن سواهم من وزارة وكتابة وقيادة وحجابة وسيف وقلم»[٢].

«ويقال: إنه كان بدار الرشيد من ولد يحيى بن خالد خمسة وعشرون رئيساً بين صاحب سيف وصاحب قلم زاحموا فيها أهل الدولة بالمناكب، ودفعوهم عنها بالراح لمكان أبيهم يحيى من كفالة الرشيد له حتى كان يدعوه يا أبتِ، فتوجه الايثار من السلطان إليهم وعظمت الدالة منهم، وانبسط الجاه عندهم، وانصرفت نحوهم الوجوه وخضعت لهم الرقاب، وجاءتهم من أقصى التخوم هدايا الملوك، وتحف الأمراء، وكثر حولهم التزلف والاستمالة، ومُدحوا بما لا يُمدح به خليفة، وأسنّوا الجوائز والصلات، واستولوا على القرى والضياع من الضواحي والأمصار في سائر الممالك حتى أسسوا البطانة، وأحقدوا الخاصة فكشفت لهم وجوه المنافسة والحسد، ودبّت إلى مهادهم الوثير عقارب السعاية»[٣].

لقد كان ابن خلدون مفكراً سياسياً أسس نظرية نقدية وعقلانية لحركة المجتمع وحوادث التاريخ. لقد كان شهاباً لامعاً[٤] ـ على حد تعبير أحد الكتاب المعاصرين ـ في ليل العصور الوسطى، لقد قدّم لأمته العربية والإسلامية نماذج في التفكير والتحليل والتعليل مخالفة أشدّ المخالفة لآراء وتعليلات من سبقه في وقوع الحوادث عند من سبقه من المفكرين[٥].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٦.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٦.
(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٤) سعيد بنسعيد، دور الخلافة، دراسة في التفكير السياسي، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، بلا تاريخ، ص ١٦٧.
(٥) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

وفي حقيقة الأمر أن ابن خلدون كان أنموذجاً متفقاً مع حتمية التطور الذي عرفه الفكر السياسي. ولكنه لم يحدث تغييراً جذرياً من بعده لخمول العصور التي جاءت بعده من حيث الفكر ومساراته. وما تفكير ابن خلدون ومن قبله الغزالي والماوردي إلا صور من صور البحث عن معنى الدولة في الإسلام، وعن أشكال من التنظيمات السياسية المناسبة وقد يكون أن من التشريعات أو الآراء السياسية التي كان يتبناها بعض المفكرين هي شكل من أشكال الترميم السياسي أو التبرير لأخطاء ساسة العصور آنذاك، لأن معظم هؤلاء المفكرين كانوا ممثلين للفئة السياسية تلك(١).

لقد اعتمد ابن خلدون في نقده التاريخي وتركيزه مع فئة المؤرخين السابقين له بأنهم كانوا يسايرون الأهواء ويحابون الحكام. فكانوا يتحاملون على فئة دون أخرى نتيجة للتشيع والتحيز. كما وأنه ينكر عليهم خطأ عقولهم بعدم فحص الخبر سنداً ومتناً. والمتن مهم عند ابن خلدون ويمكن قياسه على طبائع الأحوال والعمران، وكان ذلك من ميزات تفكير ابن خلدون النقدي عمن سواه(٢).

وقد اعتمد ابن خلدون في نقده التاريخي بعض القوانين منها:

١ ـ **قانون العلية**: وهو ربط السبب بالمسبب، بقوله: إننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، وهو لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته. وقد أوجب على المؤرخ أن يعرف ذلك القانون وأن يلمّ بجميع تأثيراته في كل ما يتعلق بالمجتمع البشري.

٢ ـ **قانون التشابه**: يقول ابن خلدون في المقدمة: «إذا الأخبار لم تقس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن منها من العثور، ومزلة القدم، والحيد عن جادة الصدق. والماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء»(٣).

٣ ـ **قانون التباين**: بقوله: «ومن الغلط الخفي في التاريخ الغفلة عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار، ومرور الأيام وهو داء دوي شديد الخفاء إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة. وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على

---

(١) سعيد بنسعيد، دور الخلافة، ص ١٦٧.

(٢) د. محمد عثمان فتحي، المدخل الى التاريخ الإسلامي، دار النفائس، بيروت ١٩٨٩، ص ٥١٠.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٠.

الأزمنة والأيام، وانتقال من حال إلى حال»[١].

لقد حرص ابن خلدون على دراسة الظواهر في حالتي استقرارها وتطورها معاً، لأنه كان يرمي إلى الكشف عن القوانين التي تخضع لها في نشاطها ونموها، وما يعرض لها من أحوال. وفكرة القانون في العلوم تستهدف ارتباط الأسباب بمسبباتها، والمقدمات بنتائجها اللازمة على حد تعبير منتسكيو: «إن القانون العلمي يعبّر عن العلاقات الفردية التي تنجم عن طبيعة الأشياء»[٢]. وكان ابن خلدون حريصاً على تمحيص التاريخ، وقد هدته تأملاته إلى مثار الخطأ في رواية التاريخ بأنه يأتي من عوامل منها ذاتية المرجع إلى الشخص وميوله. وعلاج ذلك التجرد من هذه الميول بقدر الاستطاعة. أما الثانية فترجع إلى الجهل بالقوانين التي تخضع لها ظواهر المجتمع. فإن كل حادث لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بطبيعة الأشياء والأحوال أعانه ذلك في الفهم، وتمحيص الخبر، وتمييز الصادق من الكاذب فالقانون في تمييز الباطل من الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ينظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران[٣].

ومن الملفت للنظر أن ابن خلدون قد تعقب الشعوب التي احتكّ بها، ولاحظ كثيراً من الظواهر فيها في عصورها السابقة لعصره، وتعقب أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى لم يُتَحْ له الاحتكاك بها ثم الموازنة بين الظواهر جميعها وتأملها للوقوف على طبائعها، وعناصرها الذاتية، وصفاتها العرضية، حتى جمع مادة أولية كبيرة، وأجرى عليها عمليات عقلية، وحاول أن يتوصل إلى معرفة ما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين. ومن هذه القوانين:

١ ـ الملك والدولة العامة إنما تتحصل بالقبيل والعصبية.

٢ ـ إذا استقرت الدولة وتمهدت، فقد يستغنى عن العصبية.

٣ ـ الدولة العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها «الدين».

٤ ـ الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية.

٥ ـ الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلَّ أن تتحكم فيها دولة.

٦ ـ الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص.

٧ ـ الهرمُ إذا نزل بالدولة لا يرتفع.

٨ ـ الأمم الوحشية أقدر على التغلب.

٩ ـ المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب.

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٨، المدخل الى التاريخ ص ٥١٢.

(٢) د. محمد فتحي عثمان، المدخل الى التاريخ، ص ٥١٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥١٧.

ومن مظاهر تفكير ابن خلدون النافذة والناقدة أنه لم يتخذ من أقوال من سبقه من المؤرخين متكأً ومسنداً. بل إنه قد بذل جهداً فائقاً لتخليص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة، وكان مصراً على إنشاء أداة يستطيع الباحثون بها في علم التاريخ أن يميزوا بين ما يحتمل الصدق وما لا يمكن أن يكون صادقاً من الأخبار. وذلك مرتبط كله بشؤون الاجتماع الإنساني، لأن ابن خلدون قد رأى أن كتب المؤرخين من قبله قد اشتملت على كثير من الأخبار غير الصحيحة، وإن من الواجب أن يتخلص التاريخ من هذه الطائفة من الأخبار حتى تعطى صورة صادقة لأحوال الاجتماع الإنساني»[١].

وقد دعا ابن خلدون إلى الأسباب التي تدعو إلى الكذب في الأخبار أو إلى نقل أخبار غير صحيحة، فإنه متى وقفنا على هذه الأسباب أمكننا علاجها واتقاء ما يصدر عنها. وقد هداه تأمله في مؤلفات المؤرخين وما اندسَّ فيها من حوادث غير صحيحة إلى أن أسباب الكذب في الخبر غير الصحيح ترجع إلى ثلاثة أسباب، منها:

١ - «أمور ذاتية راجعة إلى المؤرخ ومدى انقياده إلى هذه الميول والأهواء وتصديقه ما يصدر عنها، ومن ذلك التشيعات، والتقرب إلى أخل التجلّة والمراتب بالثناء والمدح»[٢].

٢ - «الجهل بالقوانين وجهل المؤرخين بها فيسجلون أخباراً تحكم هذه القوانين باستحالة حدوثها. فمن ذلك ما نقله المسعودي عن الاسكندر لما صدّته «الشياطين البحرية» في بناء الاسكندرية، وكيف اتخذ من تلك الدواب البحرية التي رآها. وعمل تماثيلاً لها من أجساد معدنية ونصبها حذاء البنيان، ففرت تلك الدواب حينما خرجت وعاينت تلك الدواب المصنوعة على شاكلتها فتمّ له بناء الاسكندرية وتلك حكاية مستحيلة وخرافية»[٣] وذلك لأن المنغمس في الماء، ولو كان في الصندوق يضيق عليه الهواء وتسخن روحه بسرعة لقلته، فيفقد صاحبه الهواء المعدّل للمزاج ويهلك مكانه، وهذا سبب هلاك المتدلين في الآبار أوالمطامير العميقة الهوى «فإذا سخن هواؤها بالعفونة، ولم تداخلها الرياح فإن المتدلي فيها يهلك لحينه»[٤].

«وعلاج هذه الطائفة من الأخبار يكون بإلمام المؤرخين بالعلوم الطبيعية وقوانينها، واستبعاد كل ما يتنافى مع هذه القوانين، فلو كان المسعودي واقفاً على علم وظائف الأعضاء وقوانينه، وطبيعة التنفس في الإنسان والحيوان ما نقل هذا الخبر المستحيل الوقوع عن

---

(١) د. علي عبد الواحد وافي، عبقريات ابن خلدون، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٩٣.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٤٧، وافي، عبقريات، ص ١٩٤.

(٣) المقدمة، ص ٣٦.

(٤) المصدر نفسه والصفحة نفسها، وافي، عبقريات، ص ١٩٥.

الاسكندر»[١].

٣ - جهالة المؤرخين في ظواهر علم الاجتماع الإنساني. وذلك لأن ظواهر هذا الاجتماع لا تسير حسب الأهواء والمصادفات، وإنما تحكمها قوانين ثابتة مطردة شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية. وفي هذا يقول ابن خلدون: «ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار الجهل بطبائع الأحوال من العمران، فإن كل حادث لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بذلك أعانه ذلك على مجرد النقل وتجنب العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصواب. وجهل المؤرخين بالقوانين العمرانية يدفعهم إلى الزلل والبعد عن الصواب»[٢].

«لأن من أغراض علم الاجتماع الإنساني الوقوف على طبيعة الظواهر الاجتماعية، وما يحكمها من قوانين. وذلك شأن جميع العلوم. فالغرض الذاتي المباشر لكل علم هو مجرد الوقوف على طبيعة طائفة من الظواهر والإلمام بقوانينها»[٣].

إن منهجية ابن خلدون في البحث تتلخص بما يلي:

١ - ملاحظة الظواهر الاجتماعية في الشعوب خاصة عند من يعيش وسطها.

٢ - مقارنة هذه الظواهر بأشباهها في تاريخ الشعوب التي سبقتها.

٣ - إدراك الروابط بين هذه العلاقات في الظواهر الاجتماعية.

٤ - خضوع هذه الظواهر الاجتماعية والعمرانية والكونية لقانون عام في مختلف شؤونها.

فابن خلدون يتمُّ التفكير عنده على مرحلتين: الأولى في ملاحظة الظواهر ملاحظة حسية وتاريخية أي (جمع المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ) والمرحلة الثانية تتمثل في إجراء عمليات عقلية منطقية يجريها على المواد المجموعة عنده، ويصل عن طريق هاتين المرحلتين إلى الكشف عمّا يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين. لقد سار ابن خلدون في مقدمته على منهجية فريدة حتى شبّه أحدُ الباحثين منهجه بأنه «يشبه علماء الهندسة المحدثين في عرض نظرياتهم، فهو يعنون كل فقرة من بحثه بقانون أو فكرة من القوانين والأفكار التي انتهى إليها كما يفعل علماء الهندسة، إذ يجعلون نص النظرية نفسها عنواناً للفصل، ثم يأخذ في بيان الحقائق التي استخلص منها هذا القانون أو هذه الفكرة، أي يأخذ بالاستدلال عليها، ولا يقتصر هذا لاستدلال على ما شاده أو اطلع عليه في بطون التاريخ من ظواهر اجتماعية تدل على صحة القانون الذي هو بصدده، بل يلجأ أحياناً إلى الاستدلال

(١) د. علي عبد الواحد وافي، عبقريات، ص ١٩٥.
(٢) د. علي عبد الواحد وافي، عبقريات، ص ١٩٦.
(٣) د. وافي، عبقريات، ص ٢٠٠.

المنطقي الخالص إن كان في الموضوع بعض عناصر يقتنع بها الإنسان عن طريق الدليل العقلي إلى التعليل بحقائق العلوم الطبيعية أو علم النفس إن كان هناك سبيل لاقتناع الإنسان بذلك»[١].

ومن أمثلة ذلك في منهجه بأن جعل عنواناً في بعض صفحات مقدمته «فصلٌ في أن الأمة إذا غُلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء»[٢]. فقد وضع ابن خلدون فكرة أو قانوناً وانتهى إلى البحث في الاجتماع السياسي، ثم أخذ يبرهن على صحة هذا القانون فبدأ بالبراهين التالية، مستعيناً بالعقل الخاص، وبعض الحقائق النفسية، وعلم الحياة، فقال: «والسبب في ذلك والله أعلم ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا ملكت أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها، وعالة عليهم، فيقصر الأمل، ويضعف التناسل، فإذا ذهب الأمل بالتكاسل، وذهب ما يدعو إليه من الأحوال، وقد ذهبت العصبية بالغَلَب الحاصل عليهم تناقص عمرانهم، وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم فأصبحوا مغلوبين لكل متغلّب، وطعمة سهلة لكل آكل وفيه والله أعلم سرٌ آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خُلق له «يشير إلى قوله تعالى بشأن آدم وذريته: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾[٣]. والرئيس إذا غُلِبَ على رياسته، وكُبِحَ عن غاية عزه، تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده، وهذا موجود في أخلاق الأناسي ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين، فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء، والبقاء لله وحده»[٤].

وقد تناول ابنَ خلدون ومنهجيتَه الناقدة باحثٌ معاصر آخر واصفاً إياه «بأنه ذو عقل كبير طموح لأنه أراد أن يجعل من التاريخ علماً مؤسساً على البرهان، لأن في تأسيس التاريخ على البرهانية الصالحة للتطبيق تعد منطلقاً جديداً خاصاً في فهم حركة التاريخ، وثانياً أراد ابن خلدون أن يوظف هذا المنطق الجديد توظيفاً ينقل التاريخ فعلاً من ميدان اللاعلم إلى مستوى العلم. وقد أنجز ابن خلدون الخطوة الأولى، أما الخطوة الثانية فقد أخفق فيها. وهو قد نجح في اكتشاف علم جديد يصلح أن يكون معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريقهم إلى الصدق والصواب فيما ينقلونه. لقد كان جاداً وراغباً بتأسيس البيان على البرهان[٥]».

وأشار كاتب ومفكر معاصر آخر إلى قدرة ابن خلدون المتميزة في بحث العلل

---

(١) المقدمة، ص ١٤٨ وما بعدها.
(٢) المقدمة، ص ١٤٨.
(٣) سورة البقرة، الآية ٣٠.
(٤) د. وافي، عبقريات، ص ٢٠٥.
(٥) د. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، بيروت، ١٩١٧، ص ٥٤٨.

والأسباب بقوله: «لقد وضع فكر ابن خلدون حداً لحالة الانحطاط الفكري والحضاري وذلك بفضل وعيه لحالة ذلك الانحطاط وبحثه بحثاً علّياً وعلمياً عن الأسباب الواقعية المشخصة لها، وابن خلدون مثّل يقظة فكرية رائدة حتى أصبحت همّاً لدى جميع المفكرين الذي جاؤوا بعده[١].

لقد أراد صاحب المقدمة أن يرتفع بفن التاريخ من مجرد سرد أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى تنمو فيها الأقوال وتضرب بها الأمثال إلى عمل علمي قوامه «نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات دقيق ومبادئها وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق وبذلك يتجدد وضعه ومنزلته بأنه أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يُعد في علومها وخليق»[٢].

فالخبر عند ابن خلدون خاضع للتدقيق والتقليب فإذا كان ممتنعاً يُنظر به جيداً أما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة من النظر فيه. وقد عدّ أهل النظر في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل[٣].

فالقانون عند ابن خلدون يعتمد على الإمكان والاستحالة، وإن ينظر في الاجتماع الإنساني الذي هو العمران ويميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما في الأخبار من الصدق والكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه[٤].

وابن خلدون من الذين هاجموا الخرافة وانتشارها عند المؤرخين وكان عصره زاخراً بعلوم النجامة والسحر والطلسمات بحيث دخلت هذه العلوم على الملة وأهلها بما جنحوا إليها وقلّدوا آراءها، وإن هذه المظاهر السحرية قد ناضل الإسلام ضدها نضالاً ماجداً[٥].

لقد صارت المرونة الذهنية والتفكير المنطقي عند ابن خلدون أسلوباً ذهنياً. فقد أثار مبدأ (التجويز) بقوله: «إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونها»[٦].

حتى أن ابن خلدون كان ينظر إلى الخوارق وحدوثها نظرة غير واثقة بقوله: «إن الخوارق تحدث في زمن النبي فقط أما بعد ذلك فقد ذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان، أي أن القوانين الطبيعية مطردة في مجال الطبيعة والقوانين الاجتماعية مطردة في مجال

---

(١) د. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، المؤسسة العربية لدراسات، ط ٢ بيروت، ١٩٨١، ص ٩.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٥١، الجابري، ص ٥٥٠.
(٣) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٥٥٠.
(٤) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٥٥٠.
(٥) د. فهمي جدعان، أسس التقدم، ص ٧٣.
(٦) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٥٥٠.

العمران»[١].

إن ابن خلدون بطرحه السببية كان يهدف إلى وضع مفاهيم علمية بديلة تحرر العقل العربي من سلطة اللفظة وتدربه على الاستقراء، والاستنتاج، والكليات والمقاصد، وهي مفاهيم تشكل مع مبدأ السببية بنية عقلية هي غير البنية العقلية السابقة»[٢].

لقد كان مشروع ابن خلدون الفكري منسجماً مع الأخطار التي ألمّت بالعالم الإسلامي من كافة نواحيه بحيث زعزعت القواعد النفسية والاجتماعية التي كان يرتكز عليها الإسلام نفسه. فابن خلدون لم يكن مؤرخاً عادياً، فقد أدرك اختلافه مع المؤرخين وأحسّ بأصالته الشخصية. كما أدرك الفارق الكبير بينه وبين المؤرخين، وذلك بابتعاده عن نزعة النقل وهماً وصدقاً. وكان رائداً في أن يجعل التاريخ علماً ذا مبادىء، أي قائماً على بيان علل الأحداث وقوانينها وذلك بقوله:

«ولما طالعتُ كتب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم، نبهت عين البصيرة من سِنة الغفلة والنوم، فأنشأت في التاريخ كتاباً رفعت به عن أحوال الناشئة حجاباً، وفصّلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وأبديتُ فيه لأولـيّة الدول والعمران عللاً وأسباباً. فيعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال»[٣].

فابن خلدون لم يرغب بقانون ثابت، لأن القانون وفكرته لم تتبلور في ذهنه وفي أيام عصره، ولكنه انصرف إلى دراسة خصائص الأشياء وطبعها الخصائص الثابتة الملازمة لها دوماً التي تشكل طبيعتها، وقد كان يهدف إلى الكشف عن حقيقة الصيرورة التاريخية والشروط التي توجهها، والعوامل الفاعلة فيها[٤].

ويرى ابن خلدون أن للتاريخ حركة خفية متبدلة قد يَذْهَلُ عنها الكثير من الناس. وذلك بأن تبدل الأحوال يتم بتبدل الأيام ومرور الأعصار. وهذا لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة تنتقل من حال إلى حال،و يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، وكذلك يقع في الدول[٥].

وهذه النظرية التي بناها ابن خلدون كان من أسبابها أغلاط المؤرخين الفادحة. فقد نأى ابن خلدون بكل طاقته إلى لون جديد من التفكير آخذاً من الفلسفة بنظرتها العقلية، ومن

---

(١) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٥٥١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٥٦٤.
(٣) المقدمة، ص ٥٠.
(٤) د. فهمي جدعان، أسس التقدم، ص ٨٠.
(٥) المرجع نفسه، ص ٨١.

التاريخ واقعيته، وكوّن فهماً وعلماً يمزج فيه التاريخ والفلسفة، مبتعداً عن الغيبيات حتى يكون التاريخ مجرد روايات، وسرد أخبار، وأرجع نظريته الفكرية إلى أسباب منها الكلية والعلية. فالتعليل عنده لا يكون تعليل الحدث الفردي والجزئي، ولكنه تعليل جوهري شامل كامن خلف أحداث التاريخ الظاهرة. وهو أقرب إلى تعليل الأصوليين مثل قياس الغائب على الشاهد وقياس الأشياء والنظائر، والمتفق والمختلف. والتعليل عنده أيضاً ضروري مما جعل نظريته تتصف بالحتمية[1].

إن ابن خلدون قد سار في وضع اجتماعي وسياسي دائم التغيير يقتضي منه براعة وليونة وسرعة، وقدرة على التنوع. لقد ساهمت حالة اللااستقرار السياسي في زمن ابن خلدون في تفتيح ذهنه على جميع ظاهرات الحياة الاجتماعية والسياسية حتى أن هذه أسيء فهمه فيها! وحُسبت عليه بأنه يحمل روحاً انتهازية وسلوكاً وصولياً. وفي حقيقة الأمر أن عصر ابن خلدون كان عاصفاً بالأحداث، وقرنه من أشد القرون اضطراباً مما دفع ابن خلدون إلى عدم الالتصاق بهوية حكم معين، وعدم الغرق في جزئيات دولة بعينها. إن يقظة التفكير تدفع أحياناً إلى تعرف عقلاني على الواقع. وفي إطار هذا التعرف يتكون التصور العقلي للواقع السياسي والاجتماعي وفي الواقع كان تنقل ابن خلدون المستمر بين دول عديدة ومتشابهة سبباً لكي يتحول إلى مراقب سياسي ونفساني واقتصادي وتاريخي واجتماعي. وقد أدرك كيف يمارَس الحكم وعلم ما يجري في بلاط السلاطين، وعرف ما يشعر به الناس، وأدرك أيضاً ما تفعله القوة العسكرية والمالية وما يقوي الدولة، وما يضعفها. وكان شاهد عيان لذلك إضافة لقراءاته وتأملاته في كتب الفقه والتاريخ والسياسة كل ذلك كان مسعفاً له في تقديم إطار ذهني نافذ في حركة المجتمع. فالتقى الذهن مع التجربة لكتابة نظريته النقدية[2].

لقد كانت بيئة ابن خلدون الاجتماعية والسياسية بيئة يشوبها الصراع والانقسامات، فالمجتمع المغربي في القرن الرابع عشر الميلادي، الثامن الهجري، يقوم على انقسام السكان إلى أهل البدو مع اختلاف أصنافهم، وآخر أهل الحضر، وهم أهل المدن الراسخة في التاريخ. وكان إطار الحكم إسلامياً. إلا أن هذا الحكم كان وثيق الصلة بالبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وذلك بأنه لا يوجد للسلطة السياسية من أساس إلا في القوة العسكرية. والمجتمع المغربي آنذاك متمسك بقوة بالتقاليد الشرعية، مما دفع بكثير من المصلحين لتطبيق المبادىء الإسلامية، لكن ذلك اصطدم بواقع عنيد لم يستجب لتلك

---

(١) ملحق (أ)، محاضرات في فلسفة التاريخ، قسم الماجستير، تراث فكري عام ٩٧ ـ ٩٨، معهد التاريخ العربي، د. حسن العبيدي.
(٢) د. ملحم قربان، خلدونيات، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط ١، بيروت، لبنان، ١٩٨٤، ص ٢٠٨.

الإرادة. فقد كان نمط المعاش يتحكم بحياة البدو سواء كانوا من العرب أم من البربر. وكان هذا النمط من العيش يؤثر في نظرتهم إلى السلطة السياسية، وفي تعاملهم معها، مما أدى إلى نوع من البلبلة السياسية المستمرة خصوصاً عندما وقعت الكوارث، وتفاقمت الحروب بين بني مَرين وبني حفص وبني عبد الواد[١].

لقد كان ابن خلدون مستقرئاً كبيراً للأمم، وأسباب تدهورها بقوله: «إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات، وانتحال الرذائل، وسلوك طرقها، فتُفقد الفضائل السياسية فيهم جملة، ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم».

وقد استقرأ ابن خلدون ذلك وتتبعه في الأمم السابقة، وقد وجد فيها كثيراً مما قاله[٢].

ويرى ابن خلدون أن الواقع لا يتغير إلا بالقوة، وإن فساد الحكم والأوضاع عامة هي نتيجة شروط وظروف موضوعية معينة لا يغيرها وعظ ولا تب، ولا شعوذة، ولا مجرد دعوة حق. إن الشيء الوحيد الذي تتغير به الأوضاع هو قيام شروط وأوضاع موضوعية جديدة، وعلى رأسها قيام عصبة جديدة تطلب الملك وتقاتل عليه. ذلك لأن أحوال الملك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر[٣].

ثم ينتقل ابن خلدون إلى تدخل إرادة الله وفي نظره هي الفعل التام بقوله: «لقد تشتت العصبة العربية وانحلت عراها، وعاد العرب إلى ما كانوا عليه قبل قيامهم بالدين، وأخذ الأمر منهم أقوام ذوو عصبية أخرى، فتعددت الممالك، وسيبقى الحكم متناقلاً في هذه العصبيات إلا ما شاء الله فحينئذ يخرج الأمر من ذلك الجيل إلى الجيل الذي يأذن الله بقيامه»[٤].

وخلاصة القول: إن نظرية ابن خلدون النقدية تتمثل في موقفه الحاد من المؤرخين الذين غلب على تفكيرهم الوهم والتقليد، وذلك بسبب انقراض فترة الإبداع التي مثلها المؤرخون الرواة الموصوفون بالشمولية من حيث الزمان والمكان والذين التزموا الصدق والأمانة في جمع الأخبار، وتدوينها فاهتموا بالسند، وعدالة رجاله، حتى أصبحت كتاباتهم موضع إعجاب وتقليد[٥].

لقد وصف ابن خلدون هؤلاء المقلدين وصفاً مذموماً بقوله: «لم يأتِ بعد هؤلاء ـ يقصد الرواد ـ إلا مقلد، وبليد الطبع والعقل أو متبلّد، ينسج على ذلك المنوال، ويحتذي فيه

---

(١) د. ملحم قربان، خلدونيات، ص ٢٠٦.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٤٤، قربان، خلدونيات، ص ٢٥٠.
(٣) د. ملحم قربان، خلدونيات، ص ٣٣٨.
(٤) المرجع نفسه والصفحة نفسها.
(٥) د. هاشم الملاح وآخرون، دراسات في فلسفة التاريخ، جامعة الموصل، ١٩٨٨، ص ١٧٥.

بالمثال، ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال»[١]. واصفاً إياهم بانحباس التفكير و غياب ملكة النقد والمقارنة وبأنهم لا يمتلكون القدرة على نقل الأخبار، وتمييز الصحيح منها عن الزائف. فإذا تعرضوا لذكر الدولة، نسقوا أخبارها نسقاً محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً، لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها، وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها[٢]. وقد رأى ابن خلدون «أن واجب المؤرخ أن يتقيد بالإبداع وأن يبتعد عن أخطاء من سبقه نقداً وتمحيصاً والتقيد بالموضوعية في رواية الخبر بسبب التشيع عند الرواة للآراء والمذاهب، فالنفس المعتدلة تعطي الخبر حقه في التمحيص فإذا خامرها تشيع لرأي قبلت ما يوافقها من الأخبار[٣]». فكثير من المؤرخين عند ابن خلدون ينقلون الخبر على الظن والتخمين فيقعون في الكذب، وبعدهم عن مراعاة قوانين الطبيعة حتى أنهم ينقلون أخباراً مستحيلة الوقوع. لقد أشار ابن خلدون إلى أن «هناك أخباراً مستحيلة الوقوع وهذه لا يُلتَفَتُ إليها، ولا يطبق عيلها مبدأ الجرح والتعديل. وقبول المؤرخ الخبر أحياناً يرجع إلى جهله بأصول العمران، كما فعل المسعودي في قبوله خبر جنود بني إسرائيل المار ذكره»[٤]. لذا فإن تأكيد ابن خلدون على حاجة المؤرخ إلى المعارف المتنوعة وحسن النظر والتثبت حتى يبتعد عن المزلات والمغالط لأن الأخبار لا تنقل كما هي عند المؤرخ الناجح خاصة إذا لم يفطن إلى قواعد السياسة وأصول العادة، ومن هنا فإن ابن خلدون يعد واضعاً للمعايير والقواعد بين يدي المؤرخين يستندون إليها في دراستهم للتاريخ وكل ذلك أوصل ابن خلدون إلى وضع علم جديد سماه علم العمران ويطلق عليه اليوم اسم علم الاجتماع[٥].

والخلاصة: هذه مجموعة أسئلة لا بد من إثارتها:

١ ـ لماذا امتلك ابن خلدون هذه العقلية التنظيرية الفذة؟

٢ ـ لماذا صار ابن خلدون عقلاً مصمماً للتفكير الناقد؟

٣ ـ كيف فهم ابن خلدون أسرار النشوء والارتقاء؟ وهل ذلك جزء من النظرية القرآنية وعلمها الاجتماعي؟ أم أن ذلك استبصار تاريخي انفرد به ابن خلدون وحده؟

٤ ـ هل إن ما قاده إلى ذلك منهجية خاصة سار عليها؟ وهل كانت هذه المنهجية في جميع مؤلفاته؟

٥ ـ هل إن ابن خلدون توج مسيرة النضوج الحضاري والفكري للأمة العربية والإسلامية

---

(١) د. هاشم الملاح وآخرون، دراسات في فلسفة التاريخ، ص ١٧٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٥.
(٣) د. هاشم وآخرون، دراسات في فلسفة التاريخ، ص ١٧٦.
(٤) المقدمة، ص ٩ ـ ١٠.
(٥) د. هاشم الملاح، ص ١٧٩.

بمشرقها ومغربها وكان مستوعباً لحركة الوجود العربي نشأة وانطلاقاً؟

٦ ـ لماذا يرى ابن خلدون الحضارة شكلاً من أشكال البناء العمراني والعقلاني، مع أن النمو الحضاري لا يوجد إلا بتكافؤ في العَمَل والعمران؟

٧ ـ هل يرى ابن خلدون أن ضعف استثمار المال في العمران مصدر من مصادر انهيار الدولة، فالطرق التبذيرية تؤدي إلى إتلاف المال، وإتلاف المال ضعف يغري بهجوم الآخرين على الضعيف خاصة، وإن الترف يولّد الدعة والهوان والكسل والحقد وذلك من مصادر تحطيم (المعاصبة) وتفكك الأواصر مما يؤدي إلى موت الدولة؟

٨ ـ هل إن الدولة عند ابن خلدون تخضع لنظرية البطل؟ فالبطل عند ابن خلدون ليس خارقاً وإنما التعبير عن روح العصبة هو المهم.

٩ ـ هل إن ابن خلدون دعا إلى دولة فاضلة، ولماذا لم يتأثر بدعوات أفلاطون أو الفارابي مع أنه على اطلاع تام بهما.

١٠ ـ لماذا صار ابن خلدون عصياً على التأطير؟ لماذا لا يقبل الاقتحام؟ ولماذا تبقى إمكانية دراسته مفتوحة؟

كل الأسئلة تبقى مفتوحة، ولا يوجد هناك قول فصل، وهذه إشكالية تبقى مع الأجيال.

مصادر البحث ومراجعه

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ ابن خلدون، المقدمة، دار البيان، بلا تاريخ.

٣ ـ سعيد بنسعيد، دور الخلافة، دراسة في التفكير السياسي، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، بلا تاريخ.

٤ ـ د. محمد عثمان فتحي، المدخل إلى التاريخ الإسلامي، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٩.

٥ ـ د. علي عبد الواحد وافي، عبقريات ابن خلدون، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٣.

٦ ـ د. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، بيروت، ١٩٨٧.

٧ ـ د. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات، ط ٢، بيروت، ١٩٨١.

٨ ـ ملحق (أ) محاضرات في فلسفة التاريخ، قسم الماجستير، تراث فكري عام ٩٧ ـ ٩٨، د. حسن العبيدي، معهد التاريخ العربي.

٩ ـ د. ملحم قربان، خلدونيات، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط ١، بيروت، لبنان، ١٩٨٤.

١٠ ـ د. هاشم الملاح وآخرون، دراسات في فلسفة التاريخ، جامعة الموصل، ١٩٨٨.